Progymnasium mit vollberechtigten Realklassen

der

Stadt Viersen.

Jahres-Bericht

(Nr. 25)

für das Schuljahr 1900—1901

erstattet von dem Direktor

Dr. Eduard Josef Löhrer.

Inhalt:

1901. Programm Nr. 512.

Viersen 1901.
Druck von J. H. Meyer.

Das Parmenideische Sein im Verhältnis zur Platonischen Ideenlehre.

Von **Dr. Heinr. Kösters**, Oberlehrer.

Vorbemerkung.

Gleichwie das Kind die Dinge, die es umgeben, als solche nimmt, wie sie sich seiner Wahrnehmung darbieten, unbekümmert um die den Erscheinungen anhaftende Veränderlichkeit und nichts ahnend von dem allen Dingen innewohnenden Wechsel, so richtete auch die griechische Philosophie in ihrer Kindheit ihr Augenmerk lediglich auf das Sinnenfällige, ohne darüber nachzudenken, ob zwischen Erscheinung und Wesen der Dinge ein Unterschied sei. Sie kam daher vorläufig über die Fragen: Woraus bestehen die Dinge, die wir wahrnehmen? — Welches ist der Grundstoff des Weltalls? nicht hinaus. Allein bei der hervorragenden Begabung und dem ausserordentlichen Scharfsinn ihrer Vertreter konnte sie nicht lange in den Kinderschuhen stecken bleiben, und wie der selbständig zu denken beginnende Geist des Jünglings sich nicht mehr mit einer harmlosen Betrachtung der Dinge an sich begnügt, sondern Gedanken zu combinieren und weiter zu verfolgen beginnt, so war dies in höherem Sinne, in grösserem Umfange, kurz in wissenschaftlicher Hinsicht auch bei der griechischen Philosophie der Fall. Es sollte alles in den Bereich der philosophischen Untersuchung hineingezogen, d. h. die Philosophie sollte über den Standpunkt einer einfachen Naturerklärung hinaus erweitert und zu einer allgemeinen Wissenschaft erhoben werden, welche zur Aufgabe haben sollte, die Wahrheit und Richtigkeit in allen Dingen zu erforschen. Da nun aber jede Wissenschaft eine sichere Grundlage, d. h. bestimmte, feststehende, von vornherein als wahr und wirklich anzuerkennende Voraussetzungen haben muss, so musste es sich auch die griechische Philosophie angelegen sein lassen, nach einem solchen Gegebenen zu forschen; denn während man dieses anfangs schlechthin in der Erscheinungswelt selbst gefunden zu haben glaubte, gab man allmählich den rein empirischen Standpunkt auf, um sich der Kritik zuzuwenden, welche alsbald dahin führte, dass man, durch den be-

ständigen Wechsel der Dinge und durch die Unbeständigkeit der Erscheinungen an der Wirklichkeit und Wahrheit der Erscheinungswelt irre geworden, dieser kurzweg das Recht absprach, so wie sie war, der Philosophie als Substrat dienen zu können. Die erste Antwort auf die Frage: Was ist wirklich an den Dingen der sinnlichen Welt? Inwiefern können sie auf Wahrheit Anspruch machen? gaben die Eleaten, deren Lehre ihr Hauptvertreter Parmenides am klarsten ausgesprochen und am genauesten festgesetzt hat. Sein Verdienst besteht namentlich darin, dass er durch die bestimmte Antwort, die er auf die Frage nach dem wahren Sein der Dinge gab, dieser zu einer derartigen Bedeutung verhalf, dass sie seither der Beachtung der Philosophen nicht mehr entgehen konnte. Mit dem Glauben an die Möglichkeit eines richtigen Erkennens auf Grund der Erscheinungswelt war es aus, und an seine Stelle trat ein intelligibeles Denkprinzip, das freilich die verschiedensten und wunderlichsten Ansichten über das Wirklich-Seiende zur Folge hatte, bis endlich der grosse Philosoph Plato, der, die früheren Ansichten in sich aufnehmend und verarbeitend, durch eine Art Verschmelzung und Vervollkommnung derselben, es dahin brachte, der Frage einen gewissen Abschluss zu geben, indem er dieselbe in einer Weise löste, die sie für die Erkenntnis der Menschen praktisch verwendbar machte. Der Fortschritt nun — denn von einem solchen kann füglich nur die Rede sein — welchen die Platonische Lösung der Frage nach dem Seienden im Verhältnis zur Parmenideischen aufzuweisen hat, soll im folgenden kurz dargestellt werden.

I. Teil.

Des Parmenides Lehre vom Sein.

Ausgehend von dem Grundsatze, dass Denken und Sein dasselbe seien [1]), d. h. dass nur, was wirklich ist, Gegenstand einer richtigen Erkenntnis sein könne, glaubte Parmenides das Sinnliche, was bisher unangefochten als wahr gegolten hatte, in dieser Hinsicht einmal genauer untersuchen zu müssen, und es traf sich, dass das Ergebnis dieser Untersuchung für die Erscheinungswelt äusserst ungünstig ausfiel, indem es ihr alle Realität kurzweg absprach [2]) und sie schlechthin das Nicht-Seiende nannte. Der Umstand, welcher Parmenides zu diesem Urteile führte, war der, dass er in der Erscheinungswelt allenthalben Vielheit und Veränderlichkeit, Beweglichkeit und Unvollständigkeit, Werden und Vergehen bemerkt hatte, Eigenschaften, die sich seiner Ansicht nach mit einem wahren Sein nicht

[1]) Ich citiere diese Stelle u. a. nach Vatke, Parmenidis Veliensis doctrina qualis fuerit, Berlin, 1864. — Vgl. v. 40. . . . . *Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.* V. 43. *Χρὴ τε λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι, . . .*

[2]) V. 52. *Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαῇς εἶναι μὴ ἐόντα.*

vertrugen. [1]) — Doch weit davon entfernt, nur zerstörend zu wirken, ohne an das Aufbauen zu denken, unterliess er es nicht, da er ein Denken und mithin ein Erkennen überhaupt keineswegs leugnete, dem Geiste als Ersatz für das ihm genommene Gebiet des Sinnlichen ein anderes Feld anzuweisen, nämlich das Sein. [2]) Der Weg, auf welchem er einzig und allein zu diesem Sein gelangen konnte, war ihm vorgezeichnet, insofern nämlich, als er von den beiden Wegen, welche überhaupt möglich waren, sich den einen selbst versperrt hatte; denn da er durch die ausdrückliche Leugnung der Wirklichkeit der Erscheinungswelt, welche er sogar als ein Nicht-Seiendes nicht einmal auszusprechen gestattete, sich jede Möglichkeit abgeschnitten hatte, das Sein mit ihr in Verbindung zu denken, d. h. es aus derselben abzuleiten, so blieb ihm nichts anderes übrig, als sich das Sein, indem er es dem Nichtsein diametral gegenüberstellte, wenn man so sagen soll, a priori zu konstruieren. Diesen Weg sehen wir ihn denn auch ohne Zaudern betreten, wenn wir beobachten, wie er in seiner Schrift die Eigenschaften, die ihm am Nicht-Seienden nicht gefallen, dem Sein der Reihe nach abspricht. Hören wir ihn selbst: „Es bleibt aber die Erklärung eines Weges noch übrig, dass nämlich das Seiende sei, welcher sehr viele Merkmale hat, dass es (nämlich das Sein) ungeworden und unvergänglich, ein ganzes, einheitliches, unbewegliches und unendliches sei“. [3]) Zunächst will also Parmenides, dass dem Sein eine ewige, ununterbrochene Dauer zuerteilt werde. Sein Beweis hierfür ist indirekt und stützt sich auf den Satz, dass das Nicht-Seiende nicht sei. „Nicht war es (nämlich das Sein), sagt er, noch wird es sein, sondern es ist in voller ungeteilter Gegenwärtigkeit. Denn welchen Ursprung willst du für dasselbe suchen? Wie und woher eine Vermehrung? Etwa aus dem Nicht-Seienden? — Das lasse ich dich weder sagen noch denken; denn unaussprechlich und unbegreiflich ist es, dass das Nicht-Seiende sei. . . . Und nicht wird die Vernunft zugeben, dass aus dem Sein etwas anderes entstehe als es selbst“. [4]) Unser Philosoph führt also aus, dass das Sein, wenn es im Laufe der Zeit entstanden wäre, nur aus dem Nicht-Seienden — ein Drittes kennt er ja nicht — hätte entstehen müssen, wie es denn auch, wenn es jemals vergehen könnte, in jenes übergehen müsste, was aber beides unmöglich sei, da Sein und Nicht-Sein so widerstreitende Dinge seien, dass weder aus dem Nicht-Sein ein Sein, noch aus dem Sein etwas anderes als ein Sein

---

[1]) V. 97. . . . *ἐπεὶ τί γε μοῖρ᾽ ἐπέδησεν . . . τῷ παντ᾽ ὄνομ᾽ ἐστίν, | ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, | γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, | καὶ τόπον ἀλλάσσειν, διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.*

[2]) V. 94. *Τωὐτὸν δ᾽ ἐστί νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα | οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, | εὑρήσεις τὸ νοεῖν · οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται | ἄλλο · παρὲκ τοῦ ἐόντος ·*

[3]) V. 57 ff. . . . . *Μόνος δ᾽ ἔτι μῦθος ὁδοῖο | λείπεται, ὡς ἔστιν · ταύτῃ δ᾽ ἐπὶ σήματ᾽ ἔασι | πολλὰ μαλ᾽ ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, | οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ᾽ ἀτέλεστον.*

[4]) V. 61 ff. *οὐ ποτ᾽ ἔην οὐδ᾽ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν | ἕν ξυνεχές. Τίνα γὰρ γέννην διζήσεαι αὐτοῦ; | πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὔτ᾽ ἐκ μὴ ὄντος ἐάσω | φάσθαι σ᾽ οὐδὲ νοεῖν · οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν | ἐστιν ὅπως οὐκ ἔστι . . . | οὐδέ ποτ᾽ ἐκ τοῦ ἐόντος ἐφήσει πίστεος ἰσχὺς | γίγνεσθαί τι παρ᾽ αὐτό.*

hervorgehen könnte. Hatte nun Parmenides die Entstehung des Seins in der Zeit geleugnet, so war er genötigt, es als ein absolutes, den Grund seiner Existenz in sich selbst tragendes aufzufassen. Da nämlich das Nicht-Seiende der Grund nicht hatte sein können, ein solcher aber notwendig da sein musste, so konnte, da für ihn ein Drittes [1]) nicht existierte, nur das Sein den Grund in sich tragen. Dies scheint auch Parmenides darlegen zu wollen, wenn er sagt: „Welcher notwendige Grund hätte denn auch den Anstoss dazu geben können, dass das Sein früher oder später aus dem Nicht-Sein ins Dasein trat?“ [2]) Im Anschluss an diese Erörterung wird von Parmenides, indem er dem Sein den Begriff Zeit überhaupt abspricht, das Werden auf das bestimmteste geleugnet: „Wie soll das Seiende nachher sein werden, oder wie soll es vorher gewesen sein? Wenn es gewesen ist, so i s t es nicht, und ebenso nicht, wenn es sein wird. Daher ist ihm sowohl das Werden benommen als das Vergehen [3])“. Hatte er nun so dem Werden und Vergehen der Erscheinungswelt eine ewige ununterbrochene Gegenwärtigkeit seines Seins gegenübergestellt, so nahm er ferner auch statt der bei jener sich zeigenden Vielheit, für dieses eine strenge Einheit in Anspruch, indem er sagte: „Auch nicht teilbar ist es, da alles einander ähnlich ist, und es ist weder irgend etwas zu viel, noch zu wenig, was seinen Zusammenhang stören könnte, sondern alles ist voll des Seienden. Daher ist es ein zusammenhängendes Ganzes; denn das eine Sein ist mit dem anderen verbunden“. [4]) Er will also sagen, dass nirgends ein vom Sein Verschiedenes, also ein Nicht-Sein wäre, wodurch es in sich getrennt würde, dass es vielmehr das raumerfüllende Volle und wie der Zeit so auch dem Raum nach zusammenhängend (*συνεχές*) wäre. In richtiger Konsequenz stellte Parmenides im Anschluss an den Satz, dass das Sein das raumerfüllende Ganze sei, weiter fest, dass es unbeweglich [5]) und begrenzt [6]) sei, da Beweg-

---

[1]) Diesen Ausdruck bitte ich nicht so zu deuten, als ob ich das Nicht-Seiende als ein Etwas aufgefasst hätte, was Parmenides ja durchaus nicht gelten lassen will. Ich wurde vielmehr dadurch, dass jener selbst immer von dem Nicht-Seienden als von Einem spricht und dadurch seiner Lehre ein dualistisches Gepräge giebt, der Deutlichkeit wegen gezwungen, jenen und ähnliche Ausdrücke zu gebrauchen. Vgl. V. 111 . . . . *δόξας δ᾽ἀπὸ τοῦδε βροτείας | μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.*

[2]) V. 65. . . . . *τί δ᾽ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν | ὕστερον ἢ πρόσθεν τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον φῦν; | οὕτως ἢ πάμπαν πελέμεν χρεών ἐστιν ἢ οὐκί.*

[3]) V. 75. *Πῶς δ᾽ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ᾽ἄν κε γένοιτο; | Εἴ γε γένοιτ᾽, οὐκ ἔστ᾽, οὐδ᾽ εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι · | τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπιστος ὄλεθρος.*

[4]) V. 78. *Οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον, | οὐδέ τί πῃ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν ξυνέχεσθαι | οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δὲ πλέον ἐστὶν ἐόντος | τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν, ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει. | κλπ.*

[5]) V. 82. *Αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δέσμων | ἐστὶν, ἄναρχον, ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος | τῆλε μάλ᾽ ἐπλάγχθησαν, ἄπωσε δὲ πίστις ἀληθής. | τωυτόν δ᾽ἐν τωυτῷ τε μένον καθ᾽ἑωυτό τε κεῖται.*

[6]) V. 86. *οὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει · κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη | πείρατος ἐνδεσμοῖσιν ἔχει τό μιν ἀμφὶς ἐέργει. | Οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι | ἐστὶ γὰρ οὐκ ἐπιδευές, μὴ ὂν δέ κε παντὸς ἐδεῖτο.*

lichkeit ebenso wie Teilbarkeit Veränderungen vorausgesetzt und eine Nicht-Begrenztheit die Vollkommenheit des Seins ausgeschlossen hätte. Wohin sollte sich auch das Sein bewegen, da es doch nach der Ansicht unseres Philosophen durch den Raum selbst begrenzt wird, d. h. seine Grenzen mit denen des Raumes selbst zusammenfallen?

Wenn Zeller [1]) behauptet, dass Parmenides sich das Sein räumlich vorgestellt habe, da er weit entfernt gewesen sei, die räumlichen Bestimmungen als unstatthaft zurückzuweisen, so ist das meiner Ansicht nach in dem Sinne, wie Zeller es verstanden wissen will, nicht ganz zutreffend; denn dadurch, dass Parmenides sagt, das Sein fülle den Raum aus, will er andeuten, dass es, soweit es der Raum gestatte, unendlich sei; und wenn er es nicht unendlich überhaupt nennt, so liegt es lediglich daran, dass ihm die Unendlichkeit des Raumes noch nicht klar zum Bewusstsein gekommen ist; denn ebensogut wie er die Unteilbarkeit in der Zeit mit der Unzertrennlichkeit im Raume verband, würde er mit der zeitlosen Ewigkeit auch die raumlose Unendlichkeit zusammengestellt haben, falls ihm dieses nach seiner Auffassung vom Raume möglich gewesen wäre, von dessen Unendlichkeit er eine Ahnung übrigens schon gehabt zu haben scheint, indem er ihn mit einer Kugel, dem Sinnbilde der Unendlichkeit, vergleicht.

Um nämlich den Begriff seines Seins der Anschauung des Lesers näher zu bringen, vergleicht er es sehr treffend mit einer Kugel, [2]) die ja in der That, insofern sie ein abgerundetes, in sich abgeschlossenes, gleichmässig sich ausdehnendes, volles Ganzes bildet, als der vollkommenste Körper die Eigenschaften, welche wir am Sein kennen gelernt haben, auf das deutlichste versinnbildlicht. Aber über Eines vermittelt das Bild noch keine genaue Vorstellung, darüber nämlich, wie wir uns die Erscheinungswelt innerhalb der Kugel zu denken haben. Möge es daher gestattet sein zu versuchen, den Vergleich nach dieser Richtung hin zu vervollständigen. Nehmen wir zu diesem Zwecke eine vollständig mit Wasser gefüllte Glaskugel und werfen einen Blick in dieselbe, so wird sich ein Bild der nächsten Umgebung, welche sich in dem Wasser widerspiegelt, unseren Augen darbieten. Während nun dieses Bild voll Leben und Bewegung ist (je nach der Veränderung der sich abspiegelnden Objekte), verharrt das Wasser immer in ein und demselben ruhigen Zustande, ohne dass an seinem Wesen, namentlich an seiner Einheit auch nur im geringsten sich etwas verändern könnte. Aehnlich so stellt sich auch das Verhältniss zwischen Erscheinungswelt und Sein dar, indem nämlich dieses als das unzertrennliche zusammenhängende Etwas alles Sinnliche durchdringt und gewissermassen den feststehenden Untergrund desselben bildet. Allerdings giebt uns Parmenides über den Stoff bezw. die Stofflosigkeit gar keinen Aufschluss. Wäre ihm der Unterschied zwischen Körperlichem und Körperlosem, zwischen Materie und Geist hin-

---

[1]) Zeller, Die Philosophie der Griechen, 4. Aufl., Leipzig 1889, Bd. II, S. 517.

[2]) V. 102. *Αὐτὰρ ἐπὶ πεῖρας πύματόν τε τελεσμένον ἐστίν, | πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ | μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ · τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον | οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεών ἐστι τῇ ἢ τῇ. | εἰς ὁμόν οὔτ᾽ ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος | τῇ μᾶλλον, τῇ δ᾽ ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον. | Ἢ γὰρ πάντοθεν ἶσον ὁμῶς ἐν πείρασι κυρεῖ.*

reichend klar gewesen [1]), so würde er wahrscheinlich der körperlichen Erscheinungswelt das Sein als ein geistiges Wesen entgegengestellt haben und so zu dem christlichen monotheistischen Gottesbegriffe gelangt sein. Verleihen wir nämlich dem Sein des Parmenides Persönlichkeit, so werden aus dem Satze: „Nur das Seiende ist" jene Worte, mit denen der Gott der Offenbarung sein Wesen charakterisiert, indem er sagt: „Ich bin, der ich bin", [2]) welche nichts anderes andeuten sollen, als dass Gott einerseits durch sich selbst ist, andererseits aber, dass er die Fülle des Seins in sich begreifend, frei ist von allem Nicht-Sein und Mangel.

Am Schlusse der Betrachtung über das Parmenideische Sein erübrigt es noch, das Facit aus derselben zu ziehen, welches dahin lautet, dass unser Philosoph das Verdienst für sich in Anspruch nehmen darf, zuerst die Abstraktion von der sinnlichen Welt anempfohlen und als Kriterium der Wahrheit die Vernunft aufgestellt zu haben, ferner auf theoretisch spekulativem Wege zur Erkenntnis eines letzten Realgrundes gelangt zu sein und dadurch, wenn er auch selbst noch mehr Gewicht auf die metaphysische als dialektische Untersuchung legte und ausserdem sein Begriff des Seins noch nicht vollständig rein metaphysisch war, wenigstens die Bahn erschlossen zu haben, welche einerseits zu weiteren metaphysischen Fragen von der grössten Bedeutung, z. B. nach dem Werden, der Kraft und dem Stoff, andererseits aber schliesslich zu der Kunst eines regelmässigen wissenschaftlichen Verfahrens mit Begriffen hinführte.

II. Teil.

Ausbau der Parmenideischen Lehre zum System durch Plato.

Die Lehre des Parmenides, welche wir im vorhergehenden Teile kurz zu entwickeln versucht haben, bestand im wesentlichen aus fünf Sätzen, nämlich dem Grundsatze: „Denken und Sein sind identisch", dem auf der Erfahrung begründeten Lehrsatze: „Das Nicht-Seiende ist nicht" und dem aus wissenschaftlicher Spekulation hervorgegangenen Lehrsatze: „Nur das Seiende ist", woran sich zwei weitere vermittelst Anwendung des Grundsatzes auf die beiden vorhergehenden Lehrsätze durch Schlussfolgerung gewonnenen Sätze: „Das Nicht-Seiende kann nicht gedacht werden" und „Nur das Seiende kann gedacht werden" anschlossen, welche indes wegen der strengen Betonung der Einheit von Sein und Denken sich mit jenem vollständig decken. Da mithin nur ein einziger positiver Lehrsatz übrig bleibt, so kann von einem System, da dieses ja die geordnete Verbindung zusammengehörender Erkenntnisse nach einem einheitlichen Prinzip zu

---

[1]) Vergl. Zeller, a. a. O. 529 ff.
[2]) Ex. III 14.

einem Ganzen bedeutet, und mithin eine Mehrheit von Erkenntnissen voraussetzt, bei dem Eleaten in des Wortes eigentlicher Bedeutung nicht die Rede sein. Die Lehre desselben zu einem solchen zu entwickeln war vielmehr die Absicht Platos, und es ist ihm dies auch in seiner Ideenlehre vollkommen gelungen. Man könnte daher die Frage nach dem Verhältniss zwischen der Parmenideischen Lehre vom Sein und der Platonischen Ideenlehre von vornherein kurz dahin beantworten, dass sie sich zueinander verhalten wie ein Lehrsatz zum System, was aber keineswegs so zu verstehen ist, als ob Plato sein System auf dem eleatischen Lehrsatze aufgebaut hätte; denn weit entfernt, jenen eleatischen Satz schlechthin zu billigen, unterzog er ihn einer äusserst strengen Kritik, zu gleicher Zeit sein Ziel verfolgend, dem Verstande, der zwar von dem Eleaten auf ein ebenes und sicheres Gebiet geführt, aber durch die starre Abgrenzung und Einfriedigung dieses Gebietes am Weitergehen d. h. am freien Denken gehindert war, die ihm indirekt auferlegten Fesseln zu nehmen und ihm die freie Bewegung wiederzugeben. Im folgenden soll daher kurz dargelegt werden, einerseits wie Plato die von Parmenides dem Geiste gesetzten Schranken der Reihe nach wegräumte, andererseits aber auch, wie er selbst das so erweiterte Gebiet wiederum ebnete und für den philosophisch denkenden Geist gangbar machte. Was zunächst die Beschaffenheit des für den Philosophen bestimmten Gebietes an sich betraf, so stimmte Plato mit Parmenides vollständig in der Ansicht überein, dass nur das Wirkliche gedacht werden könnte. Er sagt nämlich: „Derjenige, welcher erkennt, erkennt er etwas oder Nichts? — Etwas! — Etwas Seiendes oder etwas Nicht-Seiendes? — Etwas Seiendes; denn wie könnte man etwas, was nicht ist, erkennen?“ [1]) Hat nun zwar Plato darin dem Eleaten beigestimmt, dass nur ein Seiendes erkannt werden kann, so nimmt er trotzdem Anstoss an der Form, welche jener diesem Sein beimisst. Zunächst kann er die eleatische Einheit des Seins nicht gutheissen und zwar aus folgenden zwei Gründen, die ich hier in möglichster Kürze wiedergebe: 1) Gäbe es nur Eines, so müssten notwendig das Seiende und das Eine dasselbe und letzteres könnte höchstens ein anderer Name für jenes sein, ja nicht einmal könnte man von dem Namen und der Sache als etwas Verschiedenem reden, da, wenn nur Eines sein sollte, beide vollständig identisch sein müssten. [2]) 2) Da das Sein von Parmenides als Ganzes bezeichnet wird, so muss es notwendig aus Teilen zusammengesetzt

---

[1]) Vgl. De repbl. (ed. Wagner, Leipzig 1856) V. 476, E: *Ὁ γιγνώσκων, γιγνώσκει τὶ ἢ οὐδὲν; Τί. Πότερον ὂν ἢ οὐκ ὄν; Ὂν. πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθείη.*

[2]) Dieser Grund wird ausführlich erörtert im Sophisten (ed. Wohlrab, Leipzig 1863.) 244, B. C. D. Die Auseinandersetzung schliesst ab mit einer deductio ad absurdum: *Ξε. Τί τε δύο ὀνίματα ὁμολογεῖν εἶναι μηδὲν θέμενον πλὴν ἓν καταγέλαστόν που. Θεαι. Πῶς δ' οὔ; Ξε. Καὶ τὸ παράπαν γε ἀποδέχεσθαί του λέγοντος, ὡς ἔστιν ὄνομά τι, λόγον οὐκ ἂν ἔχοι. Θεαι. Πῇ; Ξε. Τιθείς τε τοὔνομα τοῦ πράγματος ἕτερον δύο λέγει πού τινε. Θεαι. Ναί. Ξε. Καὶ μὴν ἂν ταυτόν γε αὐτῷ τιθῇ τοὔνομα ἢ μηδενὸς ὄνομα ἀναγκασθήσεται λέγειν, εἰ δέ τινος αὐτὸ φήσει, συμβήσεται τὸ ὄνομα ὀνίματος ὄνομα μόνον, ἄλλου δὲ οὐδενὸς ὄν. Θεαι. Οὕτως. Ξε. Καὶ τὸ ἕν γε, ἑνὸς ἓν ὄνομα ὄν, καὶ τοῦτο ὀνίματος αὐτὸ ἓν ὄν. Θεαι. Ἀνάγκη.*

sein. Man darf nun zwar die Teile in ihrer Gesamtheit als ein Ganzes bezeichnen, welchem accidentell die Einheit zukommt, aber nicht kann umgekehrt dem absoluten Eins, da es die Teilbarkeit ausschliesst, das Prädikat eines Ganzen gegeben werden. Es ergiebt sich mithin ein Widerspruch in der eleatischen Lehre [1]). Nachdem Plato, den letzten Grund noch weiter ausführend, die Widersprüche, in die sich Parmenides, wenn er das Sein zugleich als Eines und Ganzes setzt, verwickelt, nach allen Seiten hin gründlich erwiesen hat, schliesst er die Untersuchung über diesen Punkt mit der Bemerkung: „Und tausend andere endlose Schwierigkeiten wird jegliches für den annehmen, der von dem Seienden behauptet, dass es irgend welche zwei oder auch nur Eins sei". [2])

Weit unsympathischer als der Einheit stand Plato der Unbeweglichkeit des eleatischen Seins gegenüber und es ist ihm gelungen, auch in diesem Punkte die Lehre des Parmenides ad absurdum zu führen. Wiederum sind es zwei Gründe, welche er gegen ihn ins Feld führt: 1) Es kann keiner leugnen, dass die Seele erkenne, das Sein aber erkannt werde. Da nun aber Erkennen eine Thätigkeit und daher auch Erkanntwerden ein Leiden ist, so muss das Sein, da es erkannt wird, durch das Erkanntwerden in Bewegung gesetzt werden, da dem ruhig sich Verhaltenden das Leiden nicht zu teil wird [3]). 2) Derjenige, welcher in dem Seienden Leben, Seele und Vernunft sucht, wird gezwungen, das Absolut-Seiende bewegt zu denken; denn ein beharrliches, unbewegliches Etwas kann weder belebt noch beseelt oder vernünftig sein. Also müssten wir annehmen, das Sein habe zwar keine Seele und sei doch vernünftig, oder man müsse ihm zwar Leben, Seele und Vernunft zuschreiben und es dennoch als unbeweglich, obschon als belebt denken, was beides widersinnig ist. Da sich nun Plato ein Absolut-Seiendes nicht ohne Leben und Verständigkeit und ohne den Besitz der erhabenen und heiligen Vernunft denken kann, so muss er demselben auch unbedingt Bewegung zuerkennen. [4])

---

[1]) Vgl. Soph. 244, E. *Ξε. Εἰ τοίνυν ὅλον ἐστίν, ὥσπερ καὶ Παρμενίδης λέγει, | πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ | μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον | οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ, | τοιοῦτόν γε ὂν τὸ ὂν μέσον τε καὶ ἔσχατα ἔχει ταῦτα δὲ ἔχον πᾶσα ἀνάγκη μέρη ἔχειν· ἢ πῶς; Θεαι. Οὕτως. Ξε. Ἀλλὰ μὴν τό γε μεμερισμένον πάθος μὲν τοῦ ἑνὸς ἔχειν ἐπὶ τοῖς μέρεσι πᾶσιν οὐδὲν ἀποκωλύει καὶ ταύτῃ δὴ πᾶν τε ὂν καὶ ὅλον ἓν εἶναι. Θεαι. Τί δ᾽οὔ. Ξε. Τὸ δὲ πεπονθὸς ταῦτα ἆρ᾽οὐκ ἀδύνατον αὐτό γε τὸ ἓν αὐτὸ εἶναι; Θεαι. Πῶς; Ξε. Ἀμερὲς δή που δεῖ παντελῶς τό γε ἀληθῶς ἓν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον εἰρῆσθαι.*

[2]) Soph. 245, E. *Καὶ τοίνυν ἄλλα μυρία ἀπεράντους ἀπορίας ἕκαστον εἰληφὸς φανεῖται τῷ τὸ ὂν εἴτε δύο τινὲ εἴτε ἓν μόνον εἶναι λέγοντι.*

[3]) Soph. 248, E. *Ξε. Μανθάνω τόδε γε, ὡς τὸ γιγνώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, τὸ γιγνωσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ ξυμβαίνει πάσχειν. Τὴν οὐσίαν δὴ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γιγνωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ᾽ὅσον γιγνώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν, ὃ δή φαμεν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ ἠρεμοῦν.*

[4]) Diese Erörterung findet sich Soph. 248, E — 249, B. Ich führe hier den Anfang und den Schluss derselben an. *Ξε. Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν*

Trotzdem nun Plato die Einheit und den Stillstand des Parmenideischen Seins als unrichtig verworfen hat, so war er dennoch auch gegen eine willkürliche, regellose Vielheit sowohl, als auch gegen eine ungeordnete und gesetzlose Bewegung und suchte daher nach dem Seienden in einer Form, welche die Einheit desselben neben der Vielheit seiner Teile und Merkmale, die Bewegung neben dem Stillstand und der Beharrlichkeit [1]) zuliess. Der Weg, auf welchem er dahin zu gelangen suchte, musste naturgemäss ein anderer sein als bei dem Eleaten. Hatte nämlich dieser die Erscheinungswelt in ihrer Gesamtheit als das Nicht-Seiende erklärt und ihr ein Gedacht-werden-können abgesprochen, [2]) so unterscheidet sich Plato von ihm in beiden Punkten; denn zunächst erklärte er die Erscheinungswelt nicht geradezu als nicht seiend, sondern räumte ihr eine Stelle zwischen Sein und Nicht-Sein und mithin auch der Sinneswahrnehmung eine zwischen Wissen und Nichtwissen liegende Richtigkeit d. h. ein relatives Erkennen ein, welches er Vorstellung nannte. Ferner aber betrachtete er die Erscheinungswelt nicht in ihrer Gesamtheit, sondern in ihren einzelnen Teilen, indem er, seinem Lehrmeister Sokrates folgend, untereinander ähnliche Erscheinungen aufsuchte und zusammenstellte, so z. B. das vielerlei Gute, das vielerlei Gerechte u. s. w. Daher tritt denn auch bei ihm an die Stelle der einseitigen eleatischen Frage nach dem wirklichen Sein eine unendliche Reihe von Fragen wie z. B. Was ist das Wirklich-Schöne? was das Absolut-Gute? was ist Tugend an sich? u. s. w. So gelangte er denn zu einer unermesslichen Menge von Seienden, welche er Ideen nannte. Treffend war der Gedanke, sie, die vollkommenen ewig sich gleichbleibenden Begriffe, Urbilder zu nennen, während er die allerdings jenen nachgebildeten aber höchst unvollkommenen Erscheinungen Abbilder nannte. Wenn er nun in der Praxis die Ideen, d. h. die Begriffe aus den Erscheinungen ableitete, so dachte er sie sich doch theoretisch als praeexistierend d. h. als ewige unveränderliche, unvergängliche Wesenheiten zu einer Welt vereinigt. Nachdem also Plato das

---

καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι; . . . . Ξε. Καὶ τὸ κινούμενον δὴ καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα. — Der Grund trifft den Parmenides in jedem Falle, sowohl wenn er dem Sein kein Leben beimisst, worüber er sich ja nicht klar ausspricht, als auch, wenn er es sich als lebend, aber unbewegt denkt.

[1]) Soph. 249, C. *Ξε. Τῷ δὴ φιλοσόφῳ καὶ ταῦτα μάλιστα τιμῶντι πᾶσα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη διὰ ταῦτα, μήτε τῶν ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λεγόντων τὸ πᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι, τῶν τε αὖ πανταχῇ τὸ ὂν κινούντων μηδὲ τὸ παράπαν ἀκούειν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχήν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν ξυναμφότερα λέγειν.*

[2]) Wie übrigens Parmenides sich mit der Scheinwelt abgefunden habe, ist eine äusserst interessante, aber nicht so leicht zu beantwortende Frage. Er sah ja doch, wie Gomperz, Griechische Denker, I. S 146, so schön sagt, nach wie vor die Bäume grünen, er hörte die Bäche rauschen, er empfand den Duft der Blumen und den Wohlgeschmack der Früchte! — Und wie er, so gewiss die übrigen Menschen und Tiere (*βροτοί*), heute und immer. — Wer über diese Frage eingehenderen Aufschluss wünscht, lese die ebenso geistreiche wie scharfsinnige Abhandlung von Prof. Dr. A. Patin: „Parmenides im Kampfe gegen Heraklit," Leipzig 1899, die leider zu spät in meine Hände gelangte, als dass ich sie noch nach Gebühr für meinen Aufsatz hätte benutzen können.

eine Sein des Parmenides durch viele Seiende, die Ideen, ersetzt und die Einheit des Seins auf die Idee mit Bezug auf die unter sie fallenden mannigfaltigen Erscheinungen übertragen hatte, wurde ihm eine Welt erschlossen, deren Existenz der Eleate zwar geahnt hatte, deren Zugänge ihm aber verborgen geblieben waren.

Hiermit nun sind wir auf demjenigen Punkte angelangt, wo sich die Wege Platos und Parmenides' vollständig trennen, oder richtiger, wo letzterer hinter jenem zurückbleibt. Denn nicht zufrieden damit, eine Vielheit von Seienden gefunden zu haben, suchte Plato auch die Ideen untereinander in Beziehung zu bringen, indem er nicht nur praktische, sondern auch theoretische Ideen annahm. Auf gleiche Weise nämlich, wie wir ihn nach dem Gerechten, dem Schönen, der Tugend u. s. w. forschen sehen, begegnen uns auch Fragen dieser Art: „Was ist dasselbe? was ist das andere? — Was ist das Sein, was das Nicht-Sein? Bei der letzten Untersuchung bedurfte es noch einer Auseinandersetzung mit Parmenides, welcher behauptet hatte, dass das Nicht-Seiende nicht sei, ja nicht einmal ausgesprochen werden könnte. Diesen Satz will nämlich Plato nicht gelten lassen; denn, sagt er, derjenige, welcher überhaupt vom Nicht-Sein nur spreche, gerate in Widerspruch mit sich selbst, da er ja von ihm spreche als von einem Etwas, da es doch unaussprechlich sei und, indem er behaupte, es sei unaussprechlich und unerklärlich, ihm ein Sein beilege. Es lasse sich demnach von dem Nicht-Seienden, ohne ihm ein Sein einzuräumen, gar nicht reden.[1]) Im Anschluss an diese Erörterung erklärt Plato denn auch, dem ausdrücklichen Verbote des Parmenides zuwider, dass dem Nicht-Sein in Wirklichkeit relativ das Sein zukomme und zwar mit vollem Rechte, insofern nämlich, als er annimmt, dass das Nicht-Sein nicht das Gegenteil vom Sein, also das absolute Nicht-Sein, sondern nur das Verschieden-Sein von diesem, nämlich das relative Nicht-Sein, bedeute. Das Nicht-Sein wird also bei ihm zur Idee des Anders-Seins d. h. der Trennung im Gegensatze zur Idee der Identität oder des Gleich-Seins. Hören wir nun den Plato selbst. Dass nämlich das Wesen des Verschiedenen sowohl sei,[2]) sagt Plato, als auch an alles Nicht-Seiende, was in Beziehung aufeinander stehe, verteilt sei, habe er gezeigt, indem er gewagt habe, von jedem gegen das Sein einen Gegensatz bildenden Teile desselben zu behaupten, dass eben dieser in Wahrheit das Nicht-Seiende sei. „Möge also niemand, so fährt er wörtlich fort, von uns sagen, dass wir mit der Darlegung, dass das Nicht-Seiende das Entgegengesetzte des Seienden ist, zu behaupten wagen, dass es sei. Denn wir sind wegen eines ihm Entgegengesetzten schon lange un-

---

[1]) Vgl. Soph. 238, C; *Ξε. Συννοεῖς οὖν ὡς οὔτε φθέγξασθαι δυνατὸν ὀρθῶς οὔτε εἰπεῖν οὔτε διανοηθῆναι τὸ μὴ ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό, ἀλλ' ἔστιν ἀδιανόητόν τε καὶ ἄῤῥητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον; Θεαι. Παντάπασι μὲν οὖν. Ξε. Ἆρ' οὖν ἐψευσάμην ἄρτι λέγων τὴν μεγίστην ἀπορίαν ἐρεῖν αὐτοῦ πέρι, τὸ δὲ ἔτι μείζω τινὰ λέγειν ἄλλην ἔχομεν; Θεαι. Τί δή; Ὦ θαυμάσιε, οὐκ ἐννοεῖς αὐτοῖς τοῖς λεχθεῖσιν ὅτι καὶ τὸν ἐλέγχοντα εἰς ἀπορίαν καθίστησι τὸ μὴ ὂν οὕτως, ὥστε ὁπόταν αὐτὸ ἐπιχειρῇ τις ἐλέγχειν, ἐναντία αὐτὸν αὑτῷ περὶ ἐκεῖνο ἀναγκάζεσθαι λέγειν, κτλ.*

[2]) Die Auseinandersetzung über den Begriff „Einerleiheit" und „Verschiedenheit", d. h. über die Möglichkeit, zwei Ideen zu verbinden und zu trennen, findet sich Soph. 254 B — 258 B.

bekümmert, ob es ist oder nicht, ob mit Vernunft begabt oder auch ganz und gar vernunftlos. In Betreff dessen aber, dass wir jetzt sagten, das Nicht-Seiende sei, mag uns entweder jemand durch Widerlegung überzeugen, dass wir Unrecht haben, oder es muss, solange er das nicht imstande ist, auch er dasselbe sagen wie wir, sowohl dass die Begriffe sich miteinander verbinden lassen, als auch dass, da das Seiende sowie das Verschiedene durch alles und durcheinander hindurchgeht, das Verschiedene, als an dem Seienden teilnehmend, wegen dieser Teilnahme ist, jedoch wahrlich nicht, woran es teilnimmt, sondern ein Verschiedenes; weil es aber ein von dem Seienden verschiedenes Sein ist, muss es ganz offenbar Nicht-Seiendes sein. Das Seiende aber andererseits wird, als an dem Verschiedenen teilnehmend, von den übrigen Begriffen verschieden sein; verschieden aber von allen jenen, ist es nicht jeder einzelne von ihnen, noch alle anderen insgesamt ausser es selbst, sodass *das Seiende wiederum unbestritten tausenderlei und abermals tausenderlei nicht ist, und demnach so auch das Uebrige im einzelnen und zusammengenommen in vielfacher Beziehung ist, in vielfacher nicht ist*[1]).

Diese letzten Worte, dass eben eine Idee in tausenderlei und abermals tausenderlei Beziehung nicht sein kann und so auch die übrigen dann wiederum in vielfacher Beziehung sein und in vielfacher Beziehung nicht sein können, will nichts anderes besagen, als dass man zusammengehörende Ideen vereinigen, nicht zusammengehörende im Urteile voneinander trennen kann. Hiermit ist Plato denn zur Dialektik d. h. zu der Kunst des nach bestimmten Regeln geordneten Denkens gekommen. „Denn, sagt er, das Trennen

---

[1]) Soph. 258 D. Ξε. Ὅτι ὁ μὲν (sc. Parmenides) πού φησιν, οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο λαλῇς εἶναι μὴ ἐόντα, ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα. Θεαι. Λέγει γὰρ οὖν οὕτως. Ξε. Ἡμεῖς δέ γε οὐ μόνον ὡς ἔστι τὰ μὴ ὄντα ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος, ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα· τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαστον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν. Θεαι. Καὶ παντάπασί γε, ὦ ξένε, ἀληθέστατά μοι δο-κοῦμεν εἰρηκέναι. Ξε. Μὴ τοίνυν ἡμᾶς εἴπῃ τις ὅτι τοὐναντίον τοῦ ὄντος τὸ μὴ ὂν ἀποφαινόμενοι τολμῶμεν λέγειν ὡς ἔστιν. ἡμεῖς γὰρ περὶ μὲν ἐναντίου τινὸς αὐτῷ χαίρειν πάλαι λέγομεν, εἴτ' ἔστιν εἴτε μή, λόγον ἔχον ἢ καὶ παντάπασιν ἄλογον. ὃ δὲ νῦν εἰρήκαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν, ἢ πεισάτω τις ὡς οὐ καλῶς λέγομεν ἐλέγξας, ἢ μέχρι περ ἂν ἀδυνητῇ, λεκτέον καὶ ἐκείνῳ καθάπερ ἡμεῖς λέγομεν, ὅτι συμμίγνυταί τε ἀλλήλοις τὰ γένη καὶ τό τε ὂν καὶ θάτερον διὰ πάντων καὶ δι' ἀλλήλων διεληλυθότα τὸ μὲν ἕτερον μετασχὸν τοῦ ὄντος ἔστι μὲν διὰ ταύτην τὴν μέθεξιν, οὐ μὴν ἐκεῖνό γε, οὗ μετέσχεν ἀλλ' ἕτερον, ἕτερον δὲ τοῦ ὄντος ὂν ἔστιν σαφέστατα ἐξ ἀνάγκης εἶναι μὴ ὄν· τὸ δὲ ὂν αὖ θατέρου μετειληφὸς ἕτερον τῶν ἄλλων ἂν εἴη γενῶν, ἕτερον δ' ἐκείνων ἁπάντων ὂν οὐκ ἔστιν ἕκαστον αὐτῶν οὐδὲ ξύμπαντα τὰ ἄλλα πλὴν αὐτό, ὥστε τὸ ὂν ἀναμφισβητήτως αὖ μυρία ἐπὶ μυρίοις οὐκ ἔστι, καὶ τ' ἄλλα δὴ καθ' ἕκαστον οὕτω καὶ ξύμπαντα πολλαχῇ μὲν ἔστι, πολλαχῇ δ' ουκ ἔστιν.

nach Gattungen (Begriffen) und weder denselben Begriff für einen anderen, noch einen anderen für denselben zu halten, sollen wir nicht behaupten, dass dies Gegenstand der dialektischen Wissenschaft sei? — Ja, werden wir sagen. — Wer also das zu vollführen imstande ist, der wird Eine Idee durch vieles hindurch, wobei jedes Einzelne abgesondert dasteht, überall verbreitet, und viele voneinander verschiedene (Ideen) von aussen her durch Eine umfasst, und wiederum Eine in allen den vielen in Eins zusammengefasst, und viele gänzlich (voneinander) abgesondert genau wahrnehmen. Dies aber heisst nach Begriffen zu unterscheiden wissen, zu unterscheiden nämlich, inwiefern jegliches in Gemeinschaft treten kann und inwiefern nicht".[1])

Aus den zuletzt angeführten Worten Platos geht nun auch hervor, inwiefern die Ideen trotz der Vielheit einheitlich erscheinen; dass er nämlich Vielheit und Einheit miteinander zu verbinden strebte, haben wir bereits angedeutet. Die Sache verhält sich so. Die Ideen sind die selbständigen, vollkommenen, praeexistierenden Wahrheiten als Urbilder der Begriffe, welche ihrerseits viele Vorstellungen umfassen. Die Begriffe können nun wieder höhere sein, zusammenfassende Begriffe über sich haben u. s. w., bis man schliesslich zu dem höchsten Begriff, der alles in sich begreift, gelangt, nämlich dem Gottesbegriff. Sehr treffend vergleicht daher Plato die Gesamtheit der Ideen mit einer Pyramide. Die Einheit des Parmenideischen Seins ist mithin bei ihm zur *κοινωνία* der Ideen geworden, welche sich als Gattung durch das verknüpfende, als Art durch das einteilende Denken finden lassen. In der richtigen Ausführung dieser beiden Denkthätigkeiten aber besteht eben die Kunst des begrifflichen wissenschaftlichen Denkens, die zur wahren Erkenntnis führende dialektische Methode. Da nun ferner die Bewegung der Ideen, wie Plato selbst ausführt, vom Denken abhängt, so ist bei gesetzmässigem Denken auch die Bewegung geordnet, und mithin ist auch hier von Plato die Mitte zwischen Stillstand und regelloser Bewegung des Seienden gewahrt worden.

Auf die Dialektik Platos weiter einzugehen ist überflüssig; denn es erhellt schon aus dem vorhergehenden zur Genüge, dass es ihm vollkommen gelungen ist, die eleatische Lehre in der Weise umzugestalten, dass sie zur richtigen Denkthätigkeit praktisch verwendbar wurde, indem er neben dem Inhalte des Denkens, der von dem Eleaten einseitig berücksichtigt worden war, auch die Form desselben ins Auge fassen zu müssen glaubte. Ob Plato indes den Parmenides richtig verstanden hat, ist übrigens sehr

---

[1]) Vgl. Soph. 253. D. *Ξε. Τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μὴ ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι; Θεαι. Ναί φήσομεν. Ξε. Οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντη διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένας. τοῦτο δ' ἔστιν, ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι.*

zweifelhaft.[1]) Zu berücksichtigen ist wenigstens, dass es dem Parmenides noch mehr um die Entwickelung eines metaphysischen Begriffes zn thun war, und dass die Widersprüche, welche Plato bei jenem entdeckt, weniger in der Sache selbst als in dem sie darstellenden Ausdruck liegen, von dessen Mangelhaftigkeit Parmenides auch selbst überzeugt ist, wenn er von dem trügerischen Schmuck seiner Worte spricht (vgl. V. 112. κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν).

War nun auch durch die Ideenlehre, wie wir gesehen haben, für die Metaphysik sowohl, als auch ganz besonders für die Dialektik sehr viel gewonnen, so wurde von den Philosophen dennoch keineswegs die Frage nach dem Immanenten als durch Plato vollständig gelöst betrachtet. Im Gegenteil zieht sich dieselbe durch die ganze Philosophie, wie ein roter Faden hindurch. Ist sie doch auch gerade eines der wichtigsten Probleme der Philosophie überhaupt; denn mit ebendemselben Rechte, wie Archimedes sagen konnte: „Gieb mir einen festen Punkt in der Luft, und ich hebe die Erde aus ihren Angeln!" kann der Philosoph sagen: „Gieb mir das Immanente, Absolute, und ich werde die vollkommene Wahrheit vor deinen Augen aufdecken". Was Wunder also, wenn sich die ganze philosophische Thätigkeit eines Aristoteles und in neuerer Zeit eines Hegel, wie es bei Plato der Fall gewesen, fast ausschliesslich um jene Frage drehte, aus deren so sehr voneinander abweichenden Ansichten jedoch am deutlichsten hervorgeht, wie weit man noch von einer endgültigen Lösung jenes Problems entfernt ist, wenn anders es überhaupt dem menschlichen Verstande jemals möglich sein wird, eine solche herbeizuführen.

---

[1]) Vgl. Herbart, Sämtl. Werke, ed. Hartenstein, Leipzig, 1852. Bd. XII. S. 80: Plato an probe intellexerit Eleatikorum doctrinam, dubium mihi videtur.